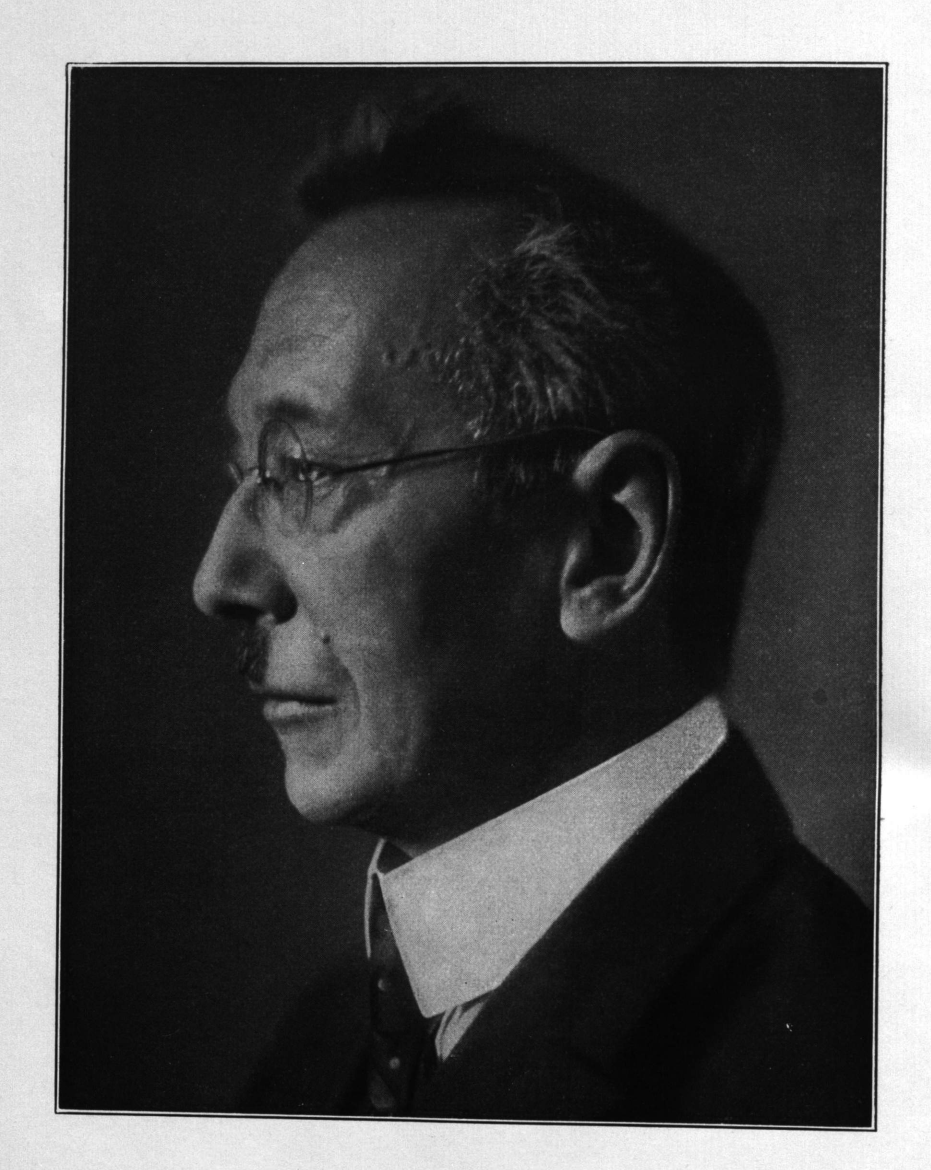
PHILOSOPHIA PERENNIS I



FESTGABE

JOSEF GEYSER

ZUM 60. GEBURTSTAG

PHILOSOPHIA PERENNIS

ABHANDLUNGEN ZU IHRER VERGANGENHEIT UND GEGENWART

HERAUSGEGEBEN VON

FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN

REGENSBURG MCMXXX

DRUCK UND VERLAG VON JOSEF HABBEL

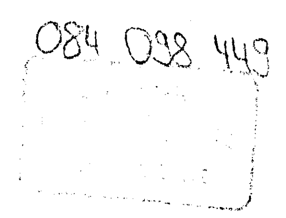
ABHANDLUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

BAND I

DER PHILOSOPHIA PERENNIS

REGENSBURG MCMXXX

DRUCK UND VERLAG VON JOSEF HABBEL



ZUM GELEIT

Das vorliegende Werk ſtellt eine vielſeitige Zuſammenarbeit zahlreicher führender Philoſophen verſchiedener Nationen dar. Die Schrift erſcheint als Feſtgabe zum 60. Geburtstage des Münchener Gelehrten Geheimrat Profeſſor Dr. Joſeph Geyſer, der als kritiſcher Vorkämpfer einer realiſtiſch gerichteten Philoſophie auf ariſtoteliſcher Grundlage wegweiſend vorangegangen iſt.

Der Herausgeber hielt es für eine ehrenvolle Dankespflicht, die Zuſammenſtellung dieſer Feſtgabe für ſeinen ſtets verehrten Lehrer, dem er ſich nach dem Tode des ihm unvergeßlichen Clemens Baeumker anſchließen durfte, in die Hand zu nehmen. Anfänglich war nur ein kleinerer Kreis von Mitarbeitern, Schülern und perſönlichen Freunden, des Gefeierten in Ausſicht genommen worden. Jedoch das Intereſſe an dieſem Werke ſtieg ſo ſehr, daß es berechtigt erſchien, einen weiteren Rahmen zu ziehen und vor allem die älteren Herrn philoſophiſchen Fachkollegen vornehmlich katholiſch-weltanſchaulicher Richtung aufzufordern. Desgleichen ſind mehrere Gelehrte, die ſich nicht zu der angegebenen weltanſchaulichen Einheit hinzugehörig fühlen, an der Feſtſchrift beteiligt. Mit den übrigen Autoren verbindet ſie innerlichſt das gemeinſame wiſſenſchaftliche Streben nach Erkenntnis der Wahrheit. — Auch in ausländiſchen Kreiſen wurde der Gedanke einer derartigen größeren Zuſammenarbeit freudig aufgenommen. Wiederholt wurden Aufforderungen zugeſandt, Herren zur Mitarbeit einzuladen, denn man ſei „gern bereit, zu einem ſolch ſympathiſchen Werk der Brüderlichkeit beizutragen". „Nous sommes désireux d'une collaboration amicale," lautete eine in gleich herzlicher Weiſe zuſagende Antwort. Herr Profeſſor Dr. P. W. Hentrich-Valkenburg (Holland) war uns bei dieſer Arbeit der Zuſammenſtellung in dankenswerter Weiſe behilflich.

Es iſt für uns eine große Freude, nunmehr 68 Gelehrte aus 16 verſchiedenen Staaten und Nationen bei dieſem philoſophiſchen Sympoſion zu Ehren Joſeph Geyſers begrüßen zu können. Leider mußten die Herren Profeſſoren P. Pedro Descoqs-Jerſey (England), Auguſt Gallinger-München, A. Kaſtil-Innsbruck, Engelbert Krebs-Freiburg i. Brsg., P. M. J. v. Küenburg-Tokyo, P. Ephrem Longpré-Quaracchi

als auch der Neuplatonismus weit hinausgeführt; und all dieſe Entwicklungsphaſen wirken auch noch im Mittelalter fort. Mit der nämlichen Bereitwilligkeit wie aus Ariſtoteles ſchöpft der Aquinate aus ſtoiſchen und neuplatoniſchen Quellen; nur daß allerdings die Gegenſätze mit Vorliebe zugunſten des Ariſtoteles ausgeglichen werden. Der Unterſchied von den früheren Scholaſtikern beſteht nicht etwa darin, daß die bisherigen Autoritäten preisgegeben werden und nur noch Ariſtoteles gilt, ſondern darin, daß zu den alten Vorbildern Ariſtoteles hinzukommt und cine gewiſſe Vorherrſchaft gewinnt. Alles, was bisher ſcholaſtiſches Lehrgut war, wird auch jetzt noch zähe feſtgehalten, wofür gerade auch die Anlehnung an Macrobius ein Beiſpiel iſt; nur muß ſich das Alte gefallen laſſen, mit dem Neuen verſchmolzen zu werden. Die Hinwendung zu Ariſtoteles führt auch in der Tugendlehre zu keinem Bruch mit der Tradition; nur wird das bisherige Gedankenmaterial einem größeren Ganzen eingegliedert. Anderſeits erſcheint aber deswegen die Tugendlehre des Aquinaten wie ſeine Ethik überhaupt keineswegs bloß als eine Erneuerung der ariſtoteliſchen Ethik, ſondern als eine Syntheſe, die neben der traditionellen auch die neue Gedankenwelt umſchließt.

Noch ſei bemerkt, daß van Lieshout die neuplatoniſche Tugendlehre nicht bloß in ihrer Entſtehung durch alle Phaſen hindurch verfolgt und ihr auf dem Wege durch die chriſtliche Spekulation bis in die Hochſcholaſtik hinein nachgeht, ſondern auch die weitere Fortwirkung in Kürze beleuchtet. Dabei zeigt ſich, daß die in der Franziskanerſchule verkörperte auguſtiniſch-platoniſche Geiſtesrichtung auch dieſes Mal für neuplatoniſche Einflüſſe ein höheres Maß von Empfänglichkeit bekundet als die ariſtoteliſch eingeſtellte Dominikanerſchule [26]. Endlich tritt die neuplatoniſche Tugendlehre in ihrer geſchichtlichen Bedeutung auch noch darin hervor, daß ſie in verſchiedene aſzetiſche Werke der Gegenwart übergegangen iſt.

Zum Schluſſe ſpricht van Lieshout den berechtigten Wunſch aus, daß die Lehre des großen Scholaſtikers auch weiterhin zum Gegenſtand geſchichtlicher Erforſchung gemacht werde, damit ſie, nachdem ſie ſchon durch eine ſo große Anzahl von Kommentaren rein gedanklich erläutert worden iſt, auch in ihrer geſchichtlichen Entſtehung aufgehellt wird [27].

[26] 137 ff. 158 ff. 181 ff. Vgl. die durch *Baeumker* feſtgeſtellte Tatſache, daß die neuplatoniſche Lichtmetaphyſik in der Franziskanerſchule durchweg ſtärkeren Widerhall findet als in der andern Ordensſchule. Witelo, Ein Philoſoph und Naturforſcher des XIII. Jahrhunderts. Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters. III, 2. Münſter i. W. 1908. 393 ff. 407 ff. 415 ff.

[27] 199.

DAS UNBEWUSSTE BEI THOMAS VON AQUIN

EINE SKIZZE

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Alexius Uſenicnik,
Ljubljana (Laibach, Jugoſlavien)

Die Philosophia perennis iſt zwar in ihren höchſten Prinzipien überzeitlich und ewig gültig, will ſie jedoch die lebendige Wirklichkeit verſtehen lehren, muß ſie ihre Wahrheit immer von neuem erweiſen. Wenn ſich zwiſchen den Tatſachen und den Erklärungsweiſen der Philoſophie Widerſprüche auftun, ſo muß die Philoſophie entweder beweiſen, daß die vermeintlichen Widerſprüche nur Schein ſind, oder ſie muß ihre Erklärungsweiſen in ihren Prinzipien nachprüfen und neubilden; denn nicht die Tatſachen haben ſich nach unſeren Gedanken zu richten, ſondern unſere Gedanken nach den Tatſachen. Je größer der Bereich der Tatſachen, die eine Philoſophie mit ihren Erklärungsweiſen bemeiſtert, und je tiefer das Verſtändnis iſt, das ſie vermittelt, deſto höher ihr Wahrheitswert.

Zwei Kreiſe von Tatſachen hat in neueſter Zeit die Wiſſenſchaft aufgedeckt, an denen eine jede Philoſophie ihren Wahrheitswert erweiſen muß. Der eine Kreis umfaßt die „Korrelationserſcheinungen" zwiſchen Körperbau und Charakter, der andere die „Tiefenerſcheinungen" der Seele. (Vergl. einerſeits E. Kretſchmer, Körperbau und Charakter [1925], anderſeits Klug, Die Tiefen der Seele [1926].) Was den erſten Kreis der Tatſachen anbelangt, hat die Wiſſenſchaft ſelbſt ihre Ergebniſſe in einem Prinzip zuſammengefaßt, das eine glänzende Beſtätigung der Philosophia perennis bedeutet. Kretſchmer ſagt nämlich am Schluſſe ſeiner Arbeit: „Wir werden an Stelle des einſeitigen Parallelismus: Gehirn und Seele bewußt und endgültig den anderen: Soma und Pſyche ſetzen, eine Denkweiſe, die ja überhaupt kliniſch mehr und mehr ſich einbürgert." Das heißt philoſophiſch ausgedrückt: Zurück vom karteſianiſchen Dualismus von Seele und Leib zur Lehre der Philosophia perennis von der ſubſtanziellen Seinsverbindung von Leib und Seele! Nicht nur im Gehirn findet ein Kontrakt zwiſchen Leib und Seele ſtatt; die Seele iſt vielmehr Entelechie des Leibes, inneres Formprinzip, das die ganze Seins- und Wirkungsweiſe des Leibes mitbeſtimmt. (Vergl. Geyſer, Lehrbuch der allgemeinen Pſychologie[3], I, 356—368.)

Ernste Schwierigkeiten scheint jedoch der andere Kreis der Tatsachen wenigstens der Lehre des heiligen Thomas von Aquin zu bereiten.

Es sind im allgemeinen drei Prinzipien aus der scholastischen Seelenlehre, die in Betracht kommen.

Das erste — ein Gemeingut der scholastischen Philosophie — ist eben die Lehre von der Seele als Wesensform (forma substantialis, Entelechie) des Leibes.

Das zweite, daß im Menschen wesenhaft nur eine Seele ist, die jedoch funktionell und virtuell eine dreifache ist, d. h. zugleich die Stelle des animalischen und vegetativ-vitalen Prinzips vertritt. Auch dies ist ein Gemeingut der Scholastik. Ja, nach dem heiligen Thomas vertritt die geistige Seele im Menschen auch alle niederen Formen. „Et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt" (Summa theol. I. q. 76, a. 4). Sein Beweis ist kurz und bündig: Ein Wesen — ein Wesensprinzip. „Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse (ib. a. 3).

Das dritte (ein Eigengut des heiligen Thomas und seiner Schule, von Scotus, Suarez und auch Geyser verlassen), daß die Seele durch ihre Beziehung und Hinordnung zu einem bestimmten Körper individualisiert wird, daß ohne diese Beziehung ein individueller Unterschied menschlicher Seelen unmöglich sei, da jeder formale Unterschied der Seelen ihre spezifische Verschiedenheit begründet (Contra gent. II 93).

Die neueste Wissenschaft von den „Tiefen der Seele" hat nun ganz verschiedene Strukturtypen der Seelen aufgezeigt. Die Menschen sind nicht nur körperlich, sondern auch seelisch tief verschieden. Die einen sind apollinisch, die anderen dionysisch, die einen zyklothymisch, die anderen schizothymisch, die einen engelhaft, die anderen dämonisch angelegt, um nur einige extreme Typen zu erwähnen. Auch in derselben Seele sind gleichsam Schichten, die dem Subjekte meistens unbewußt sind und im „Unterbewußtsein" liegen, jedoch für das Seelenleben keineswegs indifferent sind, indem sie die Denk- und Gefühlsweise mitbestimmen und zuweilen durchbruchsartig in das bewußte Seelenleben eindringen und tiefe Erschütterungen verursachen können.

Wie stimmt mit diesen Tatsachen die scholastische Lehre von der Seele, zumal die besondere Lehre des heiligen Thomas von der Individuation der Seelen überein? Wird nicht durch diese Lehre des heiligen Thomas jede Eigenart der individuellen Seelen verneint? Werden nicht durch diese

Lehre alle seelischen Unterschiede geleugnet? Wird nicht „die konkrete Welt des Individuellen entwertet" (Przywara)? Wird nicht wie der Verstand so auch die Seele zu einer „unbeschriebenen Tafel", die nur durch individuell verschiedene Betätigung allmählich beschrieben und so auch individuell umrissen und eigenartig bestimmt wird?

Was sagt der heilige Thomas dazu? Wie steht er zum Problem von seelischen Unterschieden, von Strukturtypen der Seelen und von allem „Unbewußten", das aus dem Subjekt heraus die seelische Eigenart eines jeden Individuums bestimmt und von allen anderen unterscheidet?

Ich nenne also hier kurz „unbewußt" (im weiteren Sinne als etwa Geyser in seiner Psychologie) alles, was sich im Subjekte vor allem Bewußtsein vorfindet und, ohne selbst in sich bewußt zu werden, das Seelenleben des Individuums und seine Eigenart mitbestimmt. Natürlich kann solches eventuell erschlossen werden, es kann uns auch in seinen Auswirkungen, also mittelbar, bewußt werden. Es ist auch nicht unmöglich, daß es die Wissenschaft durch Beobachtungen feststellt (denken wir z.B. an Hormone). Es ist ein Bestandteil des Unbewußten, wenn es unbewußt auf das Seelenleben einwirkt. Es ist letzlich gleichgültig, ob es an sich körperlich oder seelisch ist, sofern es nur seelische Unterschiede begründet.

Wie stellt sich also der heilige Thomas zu diesem Problem?

Wenn wir die Werke des heiligen Thomas durchgehen, so wird uns zuerst ersichtlich, daß der heilige Thomas seelische Unterschiede anerkennt, und zwar vor aller individuellen Betätigung. Natürlich bemerkt er auch Unterschiede, die erst durch persönliche Betätigung entstehen (wie Tugenden und Laster, seelische Krankheiten usw.), jedoch spricht er ausdrücklich von Unterschieden, die aller Betätigung vorausgehen.

So spricht er von verschiedenen natürlichen Anlagen zu Tugenden und Leidenschaften (Summa theol. 1 II, q. 51, a. 1; De virtut. a. 8); von verschiedener natürlicher Begabung (Summa I, q. 85, a. 7); von seelischen Ähnlichkeiten (De pot. q. 3. a. 9, ad 7). Wo er von den Folgen der Erbsünde spricht, unterscheidet er allen gemeinsame Folgen (poena taxata) und individuell verschiedene Folgen (poena concomitans), das heißt Folgen, in denen sich die Erbsünde in verschiedenen Individuen nach der Eigenart eines jeden verschiedenartig auswirkt (De malo q. 5, a. 4); nun sind diese Folgen nicht nur körperliche, sondern auch seelische, wodurch sich wiederum seelische Unterschiede ergeben.

Allerdings könnte es den Anschein haben, als wären diese Unterschiede

nur oberflächlich, äußerlich, peripherifch. Dem ift jedoch nicht fo. Zwar äußert fich der heilige Thomas wiederholt gegen apriorifche Verfchiedenheiten der Seelen, eben weil nach feiner Anficht von der Individuation der Seelen alle von der Hinordnung zu den Leibern unabhängigen Verfchiedenheiten der Seelen als fpezififche zu gelten hätten, doch wertet er die erwähnten Unterfchiede als echte feelifche Unterfchiede. Freilich nicht immer in gleicher Weife.

Wo er von den Anlagen zu Tugenden fpricht, da fpricht er fo, als würden diefe Anlagen bloß körperliche Unterfchiede bedeuten. Im Menfchen, fagt er z. B. an den oben angeführten Stellen, gibt es keimartige Anlagen (inchoationes naturales) zu Tugenden, fowohl in Bezug auf die Artnatur des Menfchen als auch in Bezug auf die individuelle Natur. In erfter Hinficht beftehen diefe Anlagen in der gemeinfamen Hinordnung der Menfchenfeelen auf die Tugend. In zweiter Hinficht find diefe Anlagen in verfchiedenen Individuen verfchieden, indem einige vor anderen für die Tugenden befähigt find (De virt. 1. 8). In erfter Hinficht find die Anlagen feelifch bedingt (se tenet ex parte ipsius animae), da die Seele als Form des Körpers das fpezififche Prinzip im Menfchen ift. In zweiter Hinficht find fie körperlich bedingt (ex parte corporis), da der Körper das Materielle im Menfchen ift. So haben einige infolge der körperlichen Befchaffenheit (propria corporis complexione) eine befondere Anlage (dispositio) zur Keufchheit oder zur Sanftmut ufw. (Summa 1 II, p. 51, a. 1). Jedoch ift hierzu Doppeltes zu bemerken. Erftens: Auch in dem Falle, daß diefe Unterfchiede an fich nur körperlich wären, würden fie fich durch ihre Ausftrahlung feelifch auswirken. Der Körper gehört eben zur Wefenheit des Menfchen, mithin hat der Menfch, der infolge körperlicher Eigenfchaften zu Tugendakten befonders geeignet ift, als Menfch, als ein Wefen aus Seele und Leib, von Natur aus eine befondere Anlage zur Tugend (ex natura, fagt der heilige Thomas, Summa 1 II, q. 66, a. 2, oder propter meliorem dispositionem naturae, ib. a. 1). Als wefentlicher Beftandteil des Menfchen ift der Körper zugleich Organ der Seele, alfo durch feine Anlagen bei feelifchen Betätigungen mittätig. Auch in diefem Falle find alfo die körperlichen Anlagen ein Unbewußtes, das fich letzthin in feelifchen Verfchiedenheiten auswirkt. Doch ift hiemit der Sinn der Thomastexte nicht erfchöpft. Denn zweitens: Der heilige Thomas fpricht in der Folge von verfchiedener Neigung zur Tugend (inclinatio), die fich aus diefen körperlichen Unterfchieden ergibt (q. 66. a. 1). Nun ift aber Neigung ficherlich

etwas Seelifches. Es müffen alfo die körperlichen Anlagen die Seele auch innerlich irgendwie beftimmen. Und dies ift tatfächlich die Anficht des heiligen Thomas.

Im erften Teil der theologifchen Summa (q. 85, a. 7) ftellt der heilige Thomas die Frage, ob das Verftändnis der Wahrheit bei verfchiedenen Individuen verfchieden fei. Die Antwort konnte nur eine bejahende fein. Der erfte Grund dafür ift uns fchon bekannt. Nicht alle Menfchen haben die gleiche körperliche Befchaffenheit. Da nun der Körper mit feinen Organen und Kräften auch der Seele bei ihrer Betätigung behilflich ift, fo kann fich aus der körperlichen Verfchiedenheit auch eine Verfchiedenheit der feelifchen Befähigung zur Geiftesarbeit ergeben. Gemeint ift, wenn von Geiftesarbeit die Rede ift, befonders die Befchaffenheit des Gehirnes. Ein feiner gebautes Gehirn ift auch ein feineres Organ, deffen fich die Seele bei ihrer Gedankenarbeit wenigftens mittelbar bedienen kann (Summa 1 II, q. 61, a. 1: unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad intelligendum). Der heilige Thomas fpricht aber hier nicht einmal vom Gehirn, fondern gleich von den niederen feelifchen Kräften (inferiores virtutes), von der Einbildungskraft, vom Gedächtnis ufw. . . . Denn der Verftand, fagt er, benötigt diefe niederen feelifchen Kräfte zu feiner Betätigung, und diejenigen, bei denen diefe Kräfte beffer geartet find, find auch zur Verftandesarbeit beffer befähigt. Die Verfchiedenheit diefer Kräfte hängt nach der anderweitigen Lehre des heiligen Thomas wiederum von der Verfchiedenheit der körperlichen Anlagen ab. Die niederen Seelenkräfte bedienen fich verfchiedener Teile des Körpers als eigentlicher Organe, find fomit nach ihrer befferen oder fchlechteren Verfaffung auch in fich vollkommener oder weniger vollkommen (Summa 1 II, q. 63, a. 1). Schon darin ift alfo inbegriffen, daß körperliche Unterfchiede auch innere feelifche Unterfchiede bedingen. Ganz unzweideutig fpricht dies jedoch der heilige Thomas in einem zweiten Grunde an der erwähnten Stelle im erften Teile der Summa aus. Seine Thefe lautet: Der Verftand des einen kann auch in fich vollkommner fein als der des anderen. Warum? „Es ift nämlich klar," antwortet der heilige Thomas, „daß der Körper, je beffer er organifiert ift, einer defto befferen Seele teilhaft wird . . . Der Grund ift, daß die Entelecheia von der Materie nach deren Kapazität aufgenommen wird (quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem). Diejenigen alfo, die eine vollkommenere körperliche Organifation haben, werden auch einer Seele mit größerer Geifteskraft teilhaftig."

Dieſelbe Lehre kehrt auch in Pot q. 3, a. 9, ad 7 wieder. Es handelt ſich dort darum, ob die Seelen der Kinder von den Seelen der Eltern fortgepflanzt werden. Der heilige Thomas verneint es. Es entſteht jedoch die Schwierigkeit: Woher kommt es denn, daß die Kinder den Eltern ähnlich ſind und zwar nicht nur körperlich, ſondern auch ſeeliſch? Der Doctor angelicus antwortet (ad 2, 5 et 7): Das kommt daher, daß ſich die Beſchaffenheit der Seelen nach der Beſchaffenheit der Körper richtet (ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis). Dazu führt er einen zweifachen Grund an: „tum quia anima rationalis accipit a corpore, tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae". Der erſte Grund ſcheint jene mittelbare Abhängigkeit der ſeeliſchen Fähigkeiten von körperlichen Beſchaffenheiten zu beſagen, von der wir ſchon geſprochen: „Die Seele empfängt vom Körper," indem ſie ſich ſeiner Organe und Kräfte bedient, mithin, je vollkommener dieſe, deſto vollkommener auch ihre Tätigkeit iſt. Entſcheidend für unſer Thema iſt jedoch der zweite Grund: Weil die Seele Form, Art, Entelecheia des Körpers iſt, iſt ſie auch in ſich der Beſchaffenheit des Körpers gleichſam nachgeſchaffen. Nach den Verſchiedenheiten der Körper ſind ſomit auch die Seelen verſchieden. Indem nun die Zeugungskraft der Eltern die Leiber der Kinder im Keime bildet, entſteht der die Ähnlichkeit beſtimmende Kontakt von Seele zu Seele: Die Zeugungskraft, ſagt der heilige Thomas, wirkt als Werkkraft der Seele (ut instrumentum quoddam animae rationalis), ſenkt ſomit in die Keimzelle Anlagen ein, die den ſeeliſchen Anlagen der Eltern körperlich entſprechen, nach dieſen körperlichen Anlagen wird wiederum die Seele des Kindes ſeeliſch geformt. Daher die Ähnlichkeit des Kindes mit den Eltern nicht nur dem Körper, ſondern auch der Seele nach (ex hoc est, quod filii similantur parentibus etiam in his, quae pertinent ad animam).

Hiermit haben wir beim heiligen Thomas die metaphyſiſche Klärung gefunden, wieſo ſich auch das körperlich Unbewußte im Seeliſchen auswirkt. Alſo nicht nur ſo, daß das körperlich Unbewußte unbewußt mittätig das Seelenleben beſtimmt, mithin ſeine Eigenart auch ins Seeliſche ausſtrahlt, ſondern hauptſächlich ſo, daß ſeine Eigenart vom Seeliſchen innerlich aufgenommen wird, indem die Seele als Weſensform des Leibes nach der körperlichen Eigenart des Leibes ſelbſt eigenartig geſchaffen wird.

Man würde freilich in die Irre gehen, wollte man daraus ſchließen, daß die Seele auch ihre ſpezifiſche Weſenheit gleichſam aus dem Körperlichen ſchöpfe. Ihre ſpezifiſche Weſenheit hat die Seele wie jede andere ſubſtantielle Form aus ſich, die geiſtige Seele aus ihrer Geiſtigkeit. Nur iſt dieſe Geiſtigkeit Geiſtigkeit eines niederen Grades, ſo daß die Seele ſpezifiſch dem Körperlichen zugeordnet iſt, wodurch ſich ihre Natur auch individuell beſtimmt.

Nach alledem iſt es nicht ſchwer, im Sinne dieſer Lehre des heiligen Thomas das Problem von den „Tiefen der Seele" zu deuten.

Was enthält alſo nach dem heiligen Thomas das „Unbewußte", das das ſeeliſche Geſicht des Menſchen mitgeſtaltet?

Es enthält erſtens urſprüngliche körperliche Beſtandteile und Stoffe, Kräfte und Säfte, Zuſtände und Anlagen, die ſich in zweifacher, ja dreifacher Weiſe im Seeliſchen auswirken können. Einmal als materielle Unterlage, nach der ſich die Eigenart der Seele ſelbſt formt. Sodann als Eigentümlichkeit der Organe, an die ſich auch die niederen Seelenkräfte, die an Organe gebunden ſind, eigentümlich anſchmiegen und ſo auf eigentümliche Art den höheren Seelenkräften dienen. Daneben etwa noch als Reize, die wiederum durch ihre Eigenart auch eigenartige Tätigkeiten der ſeeliſchen Kräfte auslöſen können. So verſchiedene Drüſen mit ihren Sekretionen. Alles dies iſt ſchon mit der Erbmaſſe gegeben.

Der heilige Thomas wußte wenig von Vererbung und von den Entwicklungsgeſetzen der Organismen, aber prinzipiell doch genug, daß wir jetzt die Ergebniſſe der Wiſſenſchaften im Lichte ſeiner Prinzipien verſtehen lernen. „Vis generativa et ea quae in semine agunt" (De pot. p. 3, a. 7, ad 5), die Zeugungskraft und die Keimkräfte, das war für ihn die kurze Formel, die die moderne Wiſſenſchaft ſo großartig entfaltet hat. Wir wiſſen jetzt, wie ſich durch die Zeugung Erbanlagen von Geſchlecht zu Geſchlecht forterben, wie ſie in Latenz verſinken und wiederum durchbrechen können. Im Lichte der Lehre des heiligen Thomas von der Individuation der Seelen verſtehen wir, wieſo ſich auf Grund der verſchiedenen Erbanlagen die Eigenart der Seelen ſo verſchiedenartig geſtalten und das Seelenleben ſo verſchiedenartig offenbaren kann. Es iſt das Unbewußte, das ſich auf die dreifache Weiſe, die wir erwähnt, aus dem Urgrund des Leibes ins Seeliſche durchringt und unſer bewußtes Seelenleben mitbeſtimmt. Wenn wir bedenken, daß dieſes Unbewußte auch ſelbſt vielleicht das letzte Ergebnis einer langen Reihe von Generationen iſt, ſo wird es uns nicht wundernehmen, daß unſer Seelenleben uns ſelbſt ſo oft ein Rätſel iſt.

Das Unbewußte enthält zweitens die verſchiedenartigen Einflüſſe der

Umwelt auf das Körperliche und Seeliche im Menschen. Diese Einflüsse beginnen im Mutterleibe und setzen sich fort bis zum letzten Atemzuge des Menschen. Es sind wohltätige und es sind verderbliche Einflüsse, belebende und schädigende Reize, Elixiere und Gifte, Gifte, die den Körper vergiften (Alkohol, Tabak, sexuelle Verkehrtheiten usf.) und Gifte, die die Seele vergiften (schlechte Einflüsse, Beispiele, Reize usw.). Dies alles kann zwar die Seele in ihrer Wesenheit nicht mehr umbilden oder verbilden, aber es kann unmittelbar oder mittelbar, von der Seele oder vom Körper aus, tief in das Selenleben eingreifen und es umgestalten. Es kann sich als Segen oder als Fluch im Seelenleben auswirken.

Das Unbewußte enthält drittens all unsere Erlebnisse, die uns einst bewußt waren und nachher ins Unbewußte sanken und im Unterbewußtsein ein latentes, jedoch keineswegs immer ein untätiges Dasein führen. Es gibt Erlebnisse, die einst unser Gemüt aufgewühlt haben, die wir aber schon längst überwunden zu haben meinen, die jedoch im Unterbewußtsein nachwirken und unsere Seelenstimmung abtönen. Es gibt auch Erlebnisse, wie sie die Psychoanalyse aufgezeigt hat, die ins Unterbewußtsein verdrängt worden sind, woher sie ganz verhängnisvoll das bewußte Seelenleben beeinflussen und tragische Konflikte in den Seelen verursachen.

So ist das Unbewußte mit seinen Auswirkungen tatsächlich eine dunkle Macht, am dunkelsten in den Urgründen, woher sie bis zu den höchsten Höhen des geistigen Lebens ihre Wirkungen ausstrahlt. Nach ihrer vielgestaltigen primären und sekundären Verschiedenheit gestalten sich verschieden auch die Individuen, sei es primär in ihrem Seelengrund, sei es sekundär in ihrem Seelenleben. Daher verschiedene Seelentypen, daher verschiedene Temperamente, Charaktere, seelische Stimmungen, normale und anormale Einstellungen zum Leben, zu sich selber und zu anderen.

Welche Bewandtnis hat es darnach mit dem Unbewußten und seinen Schichtungen, mit den „Seelenschichten"? Was will diese Metapher besagen?

Es entsteht erstens eine gewisse Schichtung als Folge der entitativen Einheit und virtuellen Dreiheit der Seele. Im Menschen webt und wirkt ein virtuell dreifaches Lebensprinzip: das vital-vegetative, das sensitiv-animalische und das intellektuell-geistige. Somit entsteht eine dreifache Schichte: die vitale, die animalische, die geistige. Wie groß die Macht der vegetativen Vitalität ist, das sehen wir in der Pflanzenwelt, wo in jedem Pflänzchen ein dunkles Weben und Wirken stattfindet, das nach bestimmten

Entwicklungsgesetzen Blätter und Blüten, Früchte und Samen hervortreibt. Es ist klar, daß dieses dunkle Weben und Wirken im Menschen wegen der wesenhaften Einheit der Seele nicht ohne seelische Auswirkungen bleiben kann. Es gehen also aus der vitalen Schichte Ausstrahlungen aus, die auch das animalische und das geistige Leben tief beeinflussen. Die Altersstufen, die eine Folge dieser vitalen Entwicklung sind, sind auch Stufen einer animalischen und geistigen seelischen Entwicklung. Das Kind, der Knabe, der Jüngling, der Mann, der Greis bedeuten ebensoviele seelische als vitale Entwicklungsstufen. Sodann die Schicht des Animalischen. Wiederum können wir in der Tierwelt das eigenartige Wirken des animalischen Prinzipes beobachten. Auch das Animalische mit seinen Naturtrieben, Instinkten wirkt sich im Menschen im Seelenleben aus und auch aus der animalischen Schichte gehen wegen der Einheit der Seele Ausstrahlungen ins geistige Leben aus.

Es findet aber zweitens auch in jeder dieser drei Schichten infolge der Lebensbetätigung als auch verschiedener innerer und äußerer Einflüsse eine neue Schichtung statt. Und wiederum gehen Ausstrahlungen und Durchbrüche von einer Schichte zur anderen. Denken wir an pathologische Erscheinungen im höheren Seelenleben, die ein ungezügeltes Sexualleben hervorbringen kann! Der Sexus selbst ist eine eigenartige Mischung des Vitalen und Animalischen.

Nichts geht im Seelischen gänzlich verloren. So „schichten" sich gleichsam die Erlebnisse im Unterbewußtsein und wirken sich dann im Seelenleben verschiedenartig aus.

Wir müssen noch das „Unheimliche" streifen, das mit dem Unbewußten oft verbunden ist. Ist schon das Unbewußte an sich eine dunkle Macht, weswegen sprechen wir noch dazu von dem Unheimlichen im Seelenleben?

Der Geist an sich ist etwas Helles, Lichtes, das Vitale und Animalische an sich ist zwar dunkel, aber wiederum nicht unheimlich. In den Pflanzen und Tieren ist nichts Unheimliches. Im Menschen offenbart sich oft eine Macht, die unheimlich, ja dämonisch ist. Woher diese merkwürdige Erscheinung?

Ich glaube, daß der heilige Thomas den eigentlichen Grund aufgedeckt hat, wenn er fragt, ob die Begierlichkeit „unendlich" ist, und dann für die Begierlichkeit im Menschen bejahend antwortet, weil sie im Menschen wegen der Einheit der Seele an der Unendlichkeit des Geistesstrebens teilnimmt

(Summa 1 II, q. 30, a. 4). Das heißt: Das Animalische an sich ist nicht unheimlich. Aber unheimlich wird es im Menschen, wo animalische Begierden und Leidenschaften durch den Geist „verunendlicht" und ihre Objekte „vergöttert" werden. Der Mensch kann ohne Gott nicht leben. Wird also das Kreatürliche der Leidenschaften vergöttert und ziehen die Leidenschaften alle Lebensmächte in ihren Dienst, so wirkt diese unnatürliche Verkehrtheit unheimlich und bei starken Willensmenschen dämonisch. Freilich findet sich das Unheimliche und Dämonische sogar primär bei Geistern, jedoch auch dort nur, infolge der Verkehrtheit, daß wegen der eigentümlichen Mischung der unendlichen Geistesanlage mit der Wesensendlichkeit das Endliche vergöttert wird. So ist auch beim Menschen die Dämonie bisweilen geistigen Ursprungs (denken wir an die Dämonie der Ehrsucht oder des Willens zur Macht), doch wirkt sie im Menschen wegen der Mischung mit dem Animalischen noch unheimlicher. — —

Wenn wir so das Material durchsehen, so scheint mir, daß nicht nur die scholastische Lehre von der Seele als Form des Leibes und ihrer Einheit, sondern auch die besondere Lehre des heiligen Thomas von der Individuation der Seele, und zwar diese ganz besonders, den Ergebnissen der modernen Seelenwissenschaft entspricht, ja ein tiefes Verständnis der eigenartigen Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens darbietet. Selbstverständlich kann sie nur eine prinzipielle Klarheit bietet, Einzelheiten muß sie der positiven Forschung überlassen.

Doch wie steht es mit den anfangs erwähnten Schwierigkeiten? Ich glaube, daß sie vor der Kritik nicht bestehen. Was zuerst die Individuation der Seelen durch bloße „Beziehung" zum Körper anbelangt, die die Seelen wohl numerisch vervielfachen, sie aber wesentlich in ihrer Unbestimmtheit und individuellen Leere belassen würde, so fußt diese Schwierigkeit auf einem Mißverständnis. Schon Cajetanus hat in seinem Kommentar zum Opusculum des heiligen Thomas „De ente et essentia" (c. 6, q. 13) richtig bemerkt, daß das Wort „Beziehung" oder „Hinordnung", wo von der Individuation der Seele die Rede ist, nicht eine pure Beziehung bedeutet, sondern eine wesenhafte Hinordnung, eine seinshafte, substantielle Anpassung der Seele an die Eigenart des Körpers (eine commensuratio, wie Cajetanus sich ausdrückt, nicht im Sinne einer „relatio commensurationis", sondern einer „coaptatio substantialis"). Wir haben ja gesehen, wie der heilige Thomas auf das allgemeine metaphysische Prinzip von der commensuratio zwischen actus und potentia sich beruft, wo nach der Verfassung

und Aufnahmefähigkeit der Materie auch die Vollkommenheit der aufgenommenen Form eine verschiedene ist. Doch würde nicht eine solche Verschiedenheit eine formale und mithin spezifische Verschiedenheit der Seelen bedingen? Dies scheint mir in diesem Problem der dunkelste Punkt zu sein. Cajetanus unterscheidet eine „distinctio formarum" von der „distinctio formalis". Die formale und mithin spezifische Verschiedenheit ist eine Verschiedenheit in den begrifflichen Wesensmerkmalen (ex principiis diffinitivis, wie er sich ausdrückt), eine Verschiedenheit, die aus der verschiedenen Anpassung der Seelen an verschiedene Körper sich ergibt, sei daher keine formale (habent siquidem eandem diffinitionem). Übrigens hat schon der heilige Thomas in der Summa (I, q. 85, a. 7, ad 3) diese Schwierigkeit ausdrücklich erwähnt und mit der Bemerkung zurückgewiesen, daß die Verschiedenheiten, die sich durch Aufnahme in verschieden disponierte Materie in den Formen ergeben, keine spezifischen sind (differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem). Wenn das stimmt — und es scheint zu stimmen —, so verschwinden alle übrigen Einwände. Wird nicht die konkrete Welt des Individualen entwertet? Im Gegenteil! Ich meine, daß gerade nach der Auffassung des heiligen Thomas das Individuale vollwertig gewahrt wird. Es schöpft aus der geistigen und körperlichen Welt und ist in sich individuell selbständig. Dieser Selbststand wird durch das individuelle Bewußtsein und die individuelle Freiheit zur freien Persönlichkeit erhoben. Denn persönlich im vollen Sinne ist für die Kreatur nur das, was sie mit Bewußtsein und in Freiheit besitzt, erwirbt und erkämpft. Die dunklen Mächte im Menschen engen den Bereich des Freien und Persönlichen ein — dies ist gerade in der Sentenz des heiligen Thomas so klar ersichtlich —, aber soviel Freiheit, soviel Feld und Raum für das individuelle und persönlich Wertvolle!

Alles in allem: Wäre die menschliche Seele nicht Akt, Form, Entelechie des Leibes, so wäre das ganze menschliche Seelenleben unverständlich. Wäre sie nicht wesenhaft eine und individuell eine dreifache, so wäre die Dreiheit des Vitalen, Animalischen und Geistigen und die Macht des vital und animalisch Unbewußten auf den Geist unerklärlich. Wäre sie nicht durch die Eigenart des Leibes individualisiert, so wäre die vital und animalisch bedingte Eigenart der individuellen Seele ein Rätsel. Ich wenigstens lernte beim Studium des heiligen Thomas in diesen drei Prinzipien das Seelenleben des Menschen besser verstehen: das Schicksal des Menschen, in dem

das Vitale ſchon im Urſprung verdorben iſt, die Tragik des Menſchen, in dem die dunklen Mächte des Animaliſchen herrſchen, und die Größe des geiſtigen, gottzugewandten Menſchen, der das Vitale und Animaliſche in Tun und Leiden dem Dienſte des Geiſtes unterwirft und ſieghaft nach dem Ewigen ſtrebt.

D. Über die Philoſophie des ſpäteren Mittelalters